

La renovación de la espiritualidad *

Juan Antonio Estrada, sj

La espiritualidad es un tema actual. Después de años en los que la temática de la secularización, en el Primer Mundo, y la crítica al pecado estructural y el compromiso sociopolítico, en el Tercero, acaparaban la reflexión teológica, se nota hoy un creciente interés por la espiritualidad. No se trata de que los problemas anteriores hayan desaparecido ni que hayan dejado de ser centrales para la teología, sino que se revaloriza la experiencia de Dios que permite afrontar la problemática de la descristianización de la sociedad en el primer mundo y la deshumanización en el tercero. El profesor Metz y Karl Rahner ya predecían que el futuro pertenece a los místicos comprometidos políticamente, mientras que en la teología de la liberación los temas de espiritualidad han ido aumentando en las últimas décadas.

Este auge de la espiritualidad responde a un signo de los tiempos. Vivimos un momento histórico en el que se vislumbra una nueva época de la humanidad, la de la tercera revolución industrial y la posmodernidad, lo que llamamos segunda ilustración, como crítica a la razón ilustrada decimonónica y a su hija predilecta la razón científico-técnica. Experimentamos también un momento de crisis ecle-

*Este texto fue presentado por el autor en el Simposio Internacional "la Función de la Teología en el Futuro de América Latina", celebrado en la Universidad Iberoamericana, México, D.F. del 24 al 27 de septiembre de 1991.

sial, la de llevar a cabo y realizar la dinámica del Vaticano II, la de la nueva evangelización para el tercer milenio, la de una Iglesia que ha hecho su *perestroika* y su *glasnost* en el Vaticano II y que tiene miedo de las consecuencias estructurales de esta reforma interna católica. Vivimos un momento histórico de cambio.

En este contexto es posible replantar una síntesis entre dogmática y espiritualidad que ponga fin al divorcio existente desde el siglo XVI, por lo menos. Por un lado, se ha dado una teología erudita y sistemática, lejana a los problemas concretos de la vida cristiana, que frecuentemente ofrecía respuestas a las preguntas especulativas que no tenía el cristiano de la calle y guardaba silencio respecto a lo concreto y lo cotidiano. La lectura de la teología difícilmente alimentaba la vida espiritual cristiana. Por el contrario, la espiritualidad se ocupaba de la vida cristiana con una gran pobreza dogmática y teológica, desde un enfoque devocional carente muchas veces de solidez y profundidad teológica.

El problema hoy no es sólo desarrollar una espiritualidad nueva y adaptada al momento histórico, sino que toda la teología sea espiritual y la espiritualidad sólidamente teológica. Esto exige un replanteamiento en profundidad de los tratados teológicos para reflexionar sobre el Espíritu Santo, el Dios olvidado de la teología católica, su función salvífica y la comprensión trinitaria de Dios, que desplaza el monoteísmo tradicional desneumatizado.

Este replanteamiento afecta también a la espiritualidad tradicional que frecuentemente se ha desarrollado como una doctrina religiosa, como un conjunto de prácticas, devociones y métodos ascéticos para conseguir las virtudes y llegar a la perfección, más que como una reflexión sobre el Espíritu y la vida cristiana. Vamos a analizar algunas líneas de fuerza de la espiritualidad tradicional para, a continuación, proponer su transformación y desarrollar el horizonte de evolución en esta época de cambio.

La espiritualidad tradicional

La espiritualidad tradicional ha tenido un sujeto casi hegemónico: los religiosos que han desarrollado las diversas corrientes de espiritualidad. Al estudiar cualquier manual histórico se constata la influencia decisiva de las distintas familias religiosas, que han creado en torno a su carisma fundacional diversas escuelas espirituales en las que sistematizan su estilo de vida. Las grandes tradiciones (benedictina, franciscana, carmelita, dominica, ignaciana, francesa, salesiana, etc.) son siempre las de órdenes. Por el contrario, se constata la ausencia casi total de una espiritualidad laical y es muy reducida la espiritualidad sacerdotal no religiosa. De hecho el mismo Vaticano II, al desarrollar los grandes trazos de la espiritualidad del presbítero no

religioso, se ha encontrado con una teología inmadura y, en gran parte, ha aplicado los grandes tópicos de la espiritualidad religiosa tradicional al sacerdote secular. No cabe duda, por tanto, de la estrecha interrelación entre vida religiosa y espiritualidad cristiana. Si eliminamos la aportación histórica de la primera, la segunda queda sustancialmente reducida.

El protagonista colectivo de la espiritualidad ha sido la vida religiosa. Pero es que, además, los cánones de santidad tradicionales y las metodologías de las distintas escuelas también han sido aportadas fundamentalmente por los religiosos. Más aún, en última instancia, el referente esencial de la espiritualidad tradicional es el monacal, tanto el eremítico como cenobial. Desde el siglo IV, el monje se convierte en el prototipo ejemplar de santidad cristiana, desplazando y continuando, al mismo tiempo, la corriente martirial y profética anterior.

Si, en los tres primeros siglos, la tradición carismática martirial, con la denuncia del pecado del mundo, el combate de la fe en las persecuciones y el testimonio confesional es la que marca el concepto de santidad cristiana, esto cambia al acabar la época de las persecuciones y formarse la sociedad cristiana romana. La clericalización progresiva de la Iglesia y la monarquización de la espiritualidad es constante desde el siglo IV, siempre a costa de los laicos que pierden funciones y ministerios laicales (que dan lugar a las órdenes menores) y a los que acaba arrebatándoseles el mismo concepto de perfección (que se reserva para la vida religiosa desde el dualismo consejos y mandamientos).

La santidad monacal se convierte en paradigmática y con ella surgen una serie de tópicos que van a marcar la espiritualidad posterior: *fuga mundi* que frecuentemente se convierte en “desprecio del mundo” y en un canto a las vanidades del siglo; superioridad de la vida contemplativa (simbolizada por María) sobre la activa (Marta), de la oración sobre la acción; individualismo desmundanizado y asocial, a veces también a-eclesial, que busca la perfección en el retiro y el aislamiento, antropología angélica, de base platónica, que lleva al alma desembarazada del cuerpo y distante de lo sensitivo y del placer; importancia de las mortificaciones como forma de disciplina corporal y de autocontrol, y como metodología escética para alcanzar las virtudes; concentración en la trascendencia divina (“sólo Dios basta”) que lleva a despreocuparse de los asuntos temporales y a equiparar vida espiritual e interior.

La persistencia de un modelo

Desde el apartamiento del mundo se instaura un plan de vida en el que es posible llegar a la perfección cristiana y la consecución de las virtudes. Es verdad que esto va a ser progresivamente modificado en la tradición posterior: primera-

mente se va a potenciar el cenobio respecto a la inicial superioridad de la vida eremítica; luego, las órdenes mendicantes desarrollan un modelo de vida mixto, en el que se acentúa el apostolado como elemento complementario, pero también esencial, de la vida contemplativa (*"contemplata aliis tradere"*); posteriormente a partir de la modernidad, lo apostólico se convierte en la fuente misma de la contemplación, eliminando la yuxtaposición, bajo la forma del "contemplativo de la acción" y se ponen las pautas de una perfección en el mundo, abierta a los laicos. Finalmente, el concepto de santidad se universaliza para todos los cristianos, la vida religiosa se seculariza en los institutos seculares, y el estilo de vida laical irrumpe globalmente en la espiritualidad, buscando formas mundanas de vivir la perfección.

No hay que olvidar, sin embargo, que la vieja herencia monacal subsiste en la espiritualidad mendicante, moderna y contemporánea. A pesar de los cambios y modificaciones que se introducen se conservan sus componentes esenciales, condicionados históricamente, y se mantiene el carácter paradigmático de la vida religiosa como canon de la santidad cristiana. Permanece, aunque de forma indirecta y más matizada, la superioridad de la vida religiosa como forma suprema de la vida cristiana. Ya no se trata del dualismo entre consejos y mandamientos, sino de la "vía más apta y más segura" para alcanzar la perfección, es el mejor camino para la meta común. Se mantiene también el modelo de religiosidad apartada del mundo, el retiro de la vida contemplativa, como forma suprema del encuentro con Dios y se multiplica la vida cristiana de momentos religiosos y de retiros que den sentido a lo cotidiano y profano.

A esto hay que añadir los elementos tradicionales de la teología, que mantiene la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio como estado de vida en sí mismo más perfecto; el mandamiento de una espiritualidad basada en la oblación y el sacrificio, frecuentemente desde la teología de la cruz, como el culmen de la entrega cristiana; la supremacía de las actividades espirituales sobre las temporales, de lo religioso y cultural sobre lo temporal y profano, de los actos de piedad sobre los compromisos de la vida cotidiana. Se mantiene así, en sus grandes líneas, el marco histórico monacal como modelo universalizable de santidad.

Estos cánones de santidad se reflejan en la hagiobiografía popular, se divulga en las oraciones litúrgicas, y se determina el elenco de santos católicos: más del 80 por ciento de los santos y beatos de la Iglesia católica son religiosos o sacerdotes y, entre los laicos, la mayor parte son mártires que han sido canonizado colectivamente o laicos que pertenecen a las "órdenes terceras", asociaciones laicales de las congregaciones religiosas, y que han aplicado los criterios y devociones propias de familias religiosas que han inspirado sus agrupaciones.

Tenemos así un modelo tradicional de santidad en el que la inmensa mayoría de los cristianos están exigüamente representados, en los que los cánones de santidad corresponden abrumadoramente a los de la vida religiosa, escrita preferentemente para ellos, y establecida con arreglo a criterios que se ajustan a la vida religiosa. Naturalmente esta hegemonía de la vida religiosa en la espiritualidad es la mejor prueba de su éxito y de su acierto. La herencia cristiana radical, la tradición evangélica de raíz profética y martirial, se conserva históricamente y se transmite fundamentalmente a través de los religiosos, y su difusión e irradiación han sido providenciales para la vitalidad del cristianismo.

Sin embargo, el éxito de la vida religiosa se ha llevado consigo su universalización primero, como grupo referencial de santidad en la Iglesia. El mantenimiento luego, de formas históricas condicionadas por el surgimiento del monacato y de las distintas órdenes que han marcado para la posteridad el patrón de santidad cristiano, han normatizado además los patrones de vida interior, es decir, el conjunto de prácticas devocionales y de religiosidad propia de la vida religiosa, como equiparable a la vida espiritual cristiana.

Los intentos posteriores de modificar esta situación, entre los que hay que destacar los movimientos populares de los siglos XI y XII, el intento de renovación de santo Tomás de Aquino, la reforma protestante o el intento de espiritualidad más mundana de Ignacio de Loyola, por citar sólo algunos, no han tenido éxito ni continuidad. El peso de la tradición monacal primero, del platonismo en su versión pseudodionisíaca o plotiniana, de San Agustín y del antipelagianismo ha pesado decisivamente en la evolución posterior. De hecho, la espiritualidad moderna, desde el siglo XVII, ha mantenido un trasfondo mayoritariamente supranaturalista y platonizante, muchas veces con un trasfondo jansenista y rigorista, que en sus últimas raíces conectaba con el pesimismo antimundano del monacato.

Actualmente nos encontramos con una nueva situación histórica. Sus raíces son sociales, eclesiales y teológicas. Progresivamente se cierra el ciclo de la época de cristiandad en que surgió el monacato y se abre una nueva era de misiones, en el contexto de vida laico, materialista y no cristiano. También ha cambiado la Iglesia que ha iniciado la transición del modelo eclesiológico clerical, antiprotestante y antimodernista, al de una eclesiología de comunión, ecumenista y de diálogo con el mundo. La eclesiología y la vida eclesial se mueve actualmente en la ambigüedad de dos modelos coexistentes y contradictorios, es la época de transición.

A esto hay que añadir grandes cambios teológicos, entre los que hay que destacar una nueva concepción de lo sobrenatural y lo natural, de lo sagrado y lo profano, abandonando el supranaturalismo ahistórico y platonizante de la época

anterior; una visión de Dios, en la que se intenta recuperar el Dios trinitario y revalorizar al Espíritu Santo, contra el monoteísmo cristiano anterior, y una teología renovada del laicado que reclama su mayoría de edad eclesial, que reivindica la consagración bautismal como la vocación cristiana por antonomasia y que subraya la importancia del discernimiento de la conciencia como exigencia de los derechos humanos y cristianos.

En el contexto histórico de un cristianismo que se desplaza hacia el Tercer Mundo, sobre todo a América Latina, y que cierra así el ciclo europeo y occidental para abrirse a un catolicismo universal; y de una primavera del Espíritu, que genera una nueva pléyade de mártires, confesores y profetas, en una Iglesia de nuevo perseguida, se ponen las bases para un replanteamiento de la espiritualidad. Este tiene que aprovechar las riquezas de la tradición anterior y, por otro lado, debe adaptarlas a la nueva situación social y eclesial. Hay que eliminar elementos teológicos que pertenecen a los condicionamientos históricos, reformular viejos tópicos de la espiritualidad para actualizarlos y darles continuidad, e introducir nuevos elementos que respondan a la creatividad de vida, de pensamiento y de praxis de las modernas generaciones cristianas.

La transformación de la espiritualidad tradicional

En el contexto de la eclesiología de comunión, de base trinitaria y con una doble dimensión cristológica y pneumatológica, hay que reformular la consagración bautismal como el referente de la santidad cristiana. Esto quiere decir que la santidad cristiana por antonomasia es la bautismal, por tanto la laical. El problema hoy no es el de la identidad de los laicos, sino el de la vida religiosa y el del sacerdocio ministerial. Desde un punto de vista teológico y cristiano, los contenidos de la vocación laical y la cristiana son los mismos, y los sacerdotes o religiosos son subordinados y derivados de los primeros. El modelo de vida laical es el más universalizable y el referente último para todos los cristianos, luego el modelo de santidad universalizable es el laical no el de la vida religiosa. Son los laicos el prototipo del cristiano, no los ministros o los monjes.

Desde esta perspectiva hay que desarrollar los cánones universales de santidad teniendo como referencia al cristiano que vive inmerso en el mundo y en las realidades temporales. Es el ama de casa, el trabajador, el sindicalista, el profesor, el obrero, el padre o madre de familia el que tiene que servir de modelo para hablar de la santidad. Esto implica recuperar para la santidad ámbitos de la actividad humana que tradicionalmente han estado lejanos de ella, desde la perspectiva monacal: la política, el trabajo, la profesión, la vida familiar, las relaciones conyu-

gales, el compromiso cívico son los nuevos lugares y ámbitos desde los que hay que desarrollar la espiritualidad, de la misma forma que la vida religiosa hizo del cenobio, el monasterio y el convento el lugar por antonomasia de la santidad, y de las prácticas conventuales y monacales la escuela de la perfección.

Hay que desarrollar los nuevos compromisos y ámbitos de la santidad en actividades seculares, que sin embargo son intrínsecas a la vida cristiana. Esta dinámica permite recuperar el horizonte de la santidad de las bienaventuranzas que tiene como destinatarios a los que luchan por la paz, por la justicia, por la honestidad, etc. Las bienaventuranzas se mueven siempre en un marco mundanal de persecución y comunitario y social. La dimensión pública de la fe y la articulación entre la creación y el reinado de Dios son los elementos que enmarcan el sermón del monte y las bienaventuranza. Desde ahí es posible superar el individualismo y la privaticidad de la espiritualidad, reverso del mundo secularizado y competitivo.

El modelo de santidad del sermón del monte es el del hombre comprometido y enraizado en los problemas del mundo. No es el monje retirado en su convento el paradigma de santidad cristiana hoy, como en el medioevo, sino el cristiano comprometido con las realidades temporales que se santifica en ellas. La santidad laical es la que mejor realiza este compromiso por su condición mundana y temporal, por su participación en los conflictos seculares, en lugar de la tradicional distancia de la vida religiosa.

Esto lleva consigo abandonar la idea de un estado de perfección superior en sí mismo. El estado de perfección es el cristiano, y la consagración bautismal, contrapuesta al pagano, es la determinante. La forma concreta de vivirlo y realizarlo depende de la pluralidad de vocaciones y carismas. No hay que preguntarse en abstracto y de forma hipostasiada qué estado es el más perfecto, o el más santo, sino cuál es el mejor para cada uno desde la búsqueda de la voluntad de Dios, que es la vida y crecimiento del hombre. La pluralidad de carismas y de estados de vida desde una eclesiología de comunión no permite una jerarquización en abstracto de la santidad, ya que el orden jerárquico apostólico no corresponde al grado de santidad. Por eso no se puede hablar de un estadio universal superior a otro, dentro de vida cristiana. Y en caso de, hacerlo, habría que remitir al martirio como la condición privilegiada de santidad, ya que el culto a los mártires es el más antiguo y el más valorado por los cristianos.

Desde una espiritualidad acorde con el Dios encarnado, lo más perfecto es lo más humanizante y el crecimiento espiritual es también el de la humanidad. No se puede ser más perfecto y menos humano. Es toda la persona la que crece según el plan de Dios, luego toda espiritualidad que genere la deshumanización o la falta de

crecimiento debe ser rechazada. Hay que eliminar la oposición entre Dios y el hombre, como si lo que le diéramos a Dios se lo quitáramos al prójimo, cuando es Dios mismo el que se pone al servicio del hombre y el que hace de la plenitud de la vida humana su voluntad expresa, como nos recuerda San Ireneo de Lyon: “la gloria de Dios está en que viva el hombre”.

Tan humano como Jesús sólo podía ser Dios mismo, luego es el mismo Dios el que nos enseña la convergencia entre lo divino y lo humano, entre crecimiento espiritual y humano, entre la relación con Dios y con los otros. La espiritualidad cristiana es la del Dios encarnado, que prohíbe toda consideración supranaturalista y ahistorizante, como ha ocurrido desde la primacía de la tradición platónica-agustiniana.

Esto lleva consigo la superación del individualismo en la espiritualidad. El hombre es siempre ser con otros, lo particular y singular surge desde la intersubjetividad, la persona tiene su origen en el nosotros familiar y social. Hay que superar por tanto el solipsismo individualizante de la tradición del pasado. La dimensión social y eclesial es consustancial a la vida cristiana no sólo como término, sino también como origen y como mediación contextual. Por eso la eclesialidad y mundanidad es constitutiva de la espiritualidad. No hay ningún pecado privado, aunque sea personal, que no tenga referencia e incidencia en la comunidad eclesial. Podemos hablar de una ecología de la santidad y del pecado, de un ambiente comunitario en el que vivimos y somos, como cristianos y personas. Nuestras responsabilidades eclesiales, sociales y mundanas forman parte nuclear de nuestro estilo de vida cristiano.

Esto exige replantearse siempre el encuentro con Dios en la relación con el otro y viceversa, tanto a nivel eclesial como mundano. El encuentro con Dios siempre pasa por el prójimo y la tradición bíblica nos dice quiénes son “el prójimo” por antonomasia, desde el lugar y las opciones que Dios asume en la persona de Cristo y que tienen que determinar las opciones y acciones de la Iglesia. El prójimo por excelencia es el pobre, en su doble dimensión de persona empobrecida por sus propios pecados, el pecador es el pobre que se ha empobrecido como persona ante Dios al negarse a integrarse en el plan de salvación. O por los pecados de lo demás, el pobre material, el indigente como resultado de su lugar y función social, el que no puede vivir su dignidad humana porque no se lo permite el pecado de los otros, cristalizado en las estructuras sociales, y cuya miseria es fuente y causa de los mismos pecados. El Dios cristiano, en cuanto Dios de los pobres, es el que ofrece perdón y dignidad al pecador y al pobre material. Desde el don de la gracia se abandona la condición pecadora y el *status* de indigencia, a través de la mediación humana inspirada por el Espíritu.

Ese encuentro con el prójimo revierte en la universalidad del prójimo, que incluye a los gentiles y paganos, contra el sectarismo y la autocerrazón religiosa, que degenera en complejo de superioridad espiritual y en diferentes formas de racismo con raíces teocráticas, y al extranjero y el marginado social, al excluido, no en nombre de Dios pero sí en virtud de los estándares absolutizados de la moralidad, la nación, el color de la piel o el status social. El Espíritu, "Señor y dador de vida, Padre amoroso del pobre, sana el corazón enfermo, lava las manchas", es el que orienta la vida cristiana a compartir con el pobre, a abrirse al extranjero, a solidarizarse con el pecador y a abrirse al gentil. El descentramiento del yo individual y colectivo es también la marca del Espíritu que se traduce en ecumenismo, tolerancia y capacidad de diálogo desde una identidad espiritual afianzada que permite ser fermento en un mundo plural.

Es el Dios trino el que nos abre a una humanidad nunca dejada de la mano de Dios, siendo Cristo y el Espíritu las manos del Padre, como afirmaba Ireneo de Lyon, desde las que podemos reconocer la alteridad del otro desde el pluralismo de seguimientos de Cristo, a nivel intraeclesial, y desde la pluralidad de religiones y culturas, a nivel extraeclesial, porque Cristo es el culmen y la plenitud de la revelación, pero la acción del Espíritu se extiende más allá del cristianismo y de la Iglesia.

Eclesiológicamente, es el pecador el referente por excelencia, a nivel intraeclesial y el pagano o no cristiano, a nivel extraeclesial. El cristiano se sabe llamado con una buena noticia para los pecadores, la de un Dios que puede cargar con nuestros pecados, la del Dios que nos libera de la culpa, la de la superación de la ley desde el regalo de la gracia, la del Dios que quiere que le amemos y confiemos en él, superando el temor natural a Dios. El hombre espiritual es el que da motivos para creer, para esperar y para amar a Dios y al pecador, en el que reconoce solidariamente su propia identidad. El espiritual hace de la religión una buena noticia que descarga, en lugar de agobiar al hombre con nuevas cargas de obligaciones y normas. Sólo una espiritualidad que nos libera del peso de la ley y de la carga de la culpa puede ser liberadora para los demás. O nuestra experiencia de Dios nos autolibera o no puede ser buena noticia.

Hay que encontrar también a Dios en la relación con el no creyente, con el pagano. Esto implica una espiritualidad misional y ecuménica, el diálogo y la interacción con el hombre de buena voluntad, el cristianismo como fermento en medio de la masa contra las tendencias al *ghetto* y al eclesiocentrismo, la recuperación de una expansión misional, que no proselitista, en la que el cristiano se sabe como testigo público de Cristo en el mundo y como enviado a los no cristianos. Para el pagano no es la actividad intraeclesial, mucho menos la cultural, lo deter-

minante sino la manera de vivir los problemas seculares. Lo más espiritual se revela en nuestra forma de abordar lo profano y lo mundano.

La espiritualidad se expresa en la forma de relacionarse con el mundo más que en la misma relación con Dios, en la manera de asumir las relaciones temporales, en las actitudes y valores profanas, en la forma de construir el mundo y desarrollar la mundanidad. El creyente no es el que hace otras cosas que el no cristiano, sino el que las hace de forma distinta; no es el que simplemente espera la otra vida, sino el que vive de otra forma; es el testigo plenamente hombre como cristiano.

Si el pecador y el pagano son los referentes privilegiados del estilo de vida espiritual desde la eclesialidad, el pobre y el extranjero (el marginado, el excluido de la sociedad) son los destinatarios preferentes del cristiano desde la mundanidad y la humanidad. Ellos son los empobrecidos por la obra humana, los excluidos en la ciudad de los hombres, el reverso de la historia de los vencedores. Son el lugar histórico en el que Dios se encarna y se muestra. La trascendencia cristiana no es la del más allá de lo humano, propia de todos los monoteísmos, sino la del más acá en la que Dios se muestra en lo menos humano, en lo más inhumano, para humanizarlo al divinizarlo. Nunca Dios es más trascendente que cuando se revela en lo menos capaz de lo divino ante los ojos de los hombres (el pobre, el no-hombre, el sub-hombre) para desde ahí enseñarnos a ver la vida de otra forma. Por eso la espiritualidad no es supranaturalista sino sobrenatural: enseña a encontrar a Dios en lo más inhumano de la historia.

El pobre y el extranjero son el destinatario preferencial de Dios, juntamente con el pecador y el pagano. La Iglesia comunidad tiene en ellos el lugar donde Dios quiere manifestarse y donde espera el compromiso de vida cristiano. Hay una estrecha correlación entre el pobre y el pecador, por un lado, y el extranjero y el pagano por otro. Los primeros son los prójimos primarios, necesitados de Dios y de los hombres, desespiritualizados por la obra humana, propia o ajena; los segundos son los excluidos de la sociedad y de la comunidad eclesial, los marginales de la fraternidad que sirven de prueba para marcar la universalidad de la salvación y de la liberación. Son los "otros", los no homologables y excluidos en virtud de la sacralización de los propios estándares.

Jesús, liberador de los pobres y amigo de los pecadores, abierto a los paganos y al extranjero, es el que llama a un estilo de vida espiritual y en contacto con estos grupos humanos, que encuentra en el laicado el referente por excelencia de este modelo de santidad. La espiritualidad encuentra así un nuevo lugar de la Iglesia desde su perspectiva de comunidad de pecadores y de Iglesia de los pobres, ambas correlativas a su origen cristológico y neumático, que tiene que servir a los pueblos parias de la historia, a los vencidos, y denunciar el pecado de los pueblos vencedores.

Del monoteísmo al Dios trinitario

Pero sobre todo hay que reencontrarse con el Dios trinitario y tomar distancias del monoteísmo tradicional. Abrirse al don de Dios Padre, desde el seguimiento del Hijo, a través de la inspiración del Espíritu. Es el Espíritu, Señor y dador de vida, el que nos capacita para seguir a Jesús, sin dejar de ser nosotros mismos. Es el que nos llama al seguimiento del Jesús histórico desde la creatividad de nuestra propia historia, y a la imitación de Cristo resucitado sin perder un ápice de nuestra propia personalidad. Así el Espíritu posibilita la creatividad cristiana, de Cristo a los cristianos, que nos permite reconocer a Dios Padre desde nuestra propia humanización, siendo el Espíritu el que se hace eco de nuestras propias luchas, gemidos y aspiraciones para unírnos a Dios. El Espíritu, el auténtico Vicario de Cristo, al que actualiza y representa, es el que despierta la creatividad humana y al mismo tiempo la cristianiza (hace de la vida un culto a Dios).

Desde ahí podemos definir la espiritualidad: vivir según el Espíritu en el seguimiento e imitación de Cristo con una actitud de acción de gracias y de respuesta a Dios Padre. Espiritualidad es vivir con Espíritu y no una serie de prácticas de religiosidad o devocionales. Abarca la vida entera y no una parte de ella, no es la vida interior ni la religiosidad. Hay que ser espirituales y no carnales desde una antropología integral y no dualista, ya que la segunda lleva al espiritualismo. Se trata de creer como personas y al mismo tiempo como cristianos, ya que no todo lo humano es cristiano aunque todo lo cristiano sea humano.

Lo espiritual es lo que genera “el Espíritu Santo, Señor y dador de vida” como profesamos en el Credo. Lo que da vida al hombre es espiritual, lo que se la quita es pecado. El pecado es todo lo que impide que la humanidad se espiritualice y que el espíritu se humanice, todo lo que separa a Dios del hombre y al hombre de Dios y del prójimo.

Hay que potenciar el seguimiento de Cristo desde la pneumatología en lugar de establecer un cristomonismo desneumatizado que empobrece la visión cristiana de Dios, la vida eclesial y la antropología. El Espíritu es el renovador, el que da vida, el que sorprende como Dios novedoso que nos abre al futuro y que nos remite al origen. Hay que espiritualizar el mundo, renovar la creación que es imperfecta y necesita la colaboración del hombre como parte del plan de Dios. la nueva espiritualidad revaloriza la creación y el papel co-creador del hombre, reinterpreta el papel civilizador y humanista de la Iglesia como contribución creyente a un plan común de Dios para todos los hombres.

Desde una visión trinitaria de Dios es posible unir el plan de la creación y de la redención, la contribución humana y espiritual al perfeccionamiento de la vida

humana. Hay que presentar al Dios Padre y creador como Dios de los orígenes, del que venimos y del que hemos recibido la vida como un don. Como Dios del futuro, se nos revela, sobre todo, como el Espíritu Santo, siempre imprevisto y novedoso. Dios se presenta no sólo como el que está arriba sino como el que nos precede y nos abre al futuro histórico. Jesucristo es el centro del tiempo, que nos ejemplariza y nos precede, marcándonos el lugar desde el que hemos de asumir la historia. En cada momento de la historia podemos encontrarnos con el Dios trino, sin eliminar la economía salvífica.

En el Dios trinitario tenemos las claves de la espiritualidad: de dónde somos, qué lugar ocupamos en la historia y en el mundo, a dónde vamos. El reinado de Dios en el mundo es el que continúa la obra de la creación, la espiritualiza y la abre a la culminación final, simbolizada ejemplarmente en la resurrección y ascensión de Cristo. Desde ahí es posible recuperar el valor divino de lo humano, descubrir el sentido salvífico de la colaboración del hombre en el plan de Dios, asumir la vocación cristiana en la instauración del orden temporal, colaborando con el plan de la creación y siendo también instrumento de redención en un mundo determinado por el pecado. Dios no quiere salvar al hombre sin el hombre, porque el protagonismo divino nunca elimina al humano, sino que lo garantiza y lo exige. La teología de la creación y de la redención, en un contexto trinitario, ofrecen las claves de la espiritualidad.

Desde ahí es posible recuperar la tradición del Espíritu “que habló por los profetas”: que sigue suscitando a mártires y confesores y que mantiene la tensión entre la Iglesia y el mundo sin desmundanizar a la primera y sin eclesializar al segundo. Respeta la autonomía y potencia la interacción. La presencia del Espíritu en la Iglesia es origen de profetas y mártires, que constituyen el sello mismo de una Iglesia viva. Ellos son también la mala conciencia de la Iglesia, los testigos que con su martirio y su vida profética la desinstalan y la desmundanizan, reivindicando su no ser del mundo.

De ahí la esperanza ante el largo martirologio de las Iglesias del Tercer Mundo. La Iglesia vive la actualidad de la santidad desde miles de cristianos, en su mayoría laicos, que viven su condición cristiana en un mundo hostil, deshumanizado porque empobrece y margina desde el Primer Mundo y porque está empobrecido y marginado en el Tercer Mundo. Ambos mundos están desespiritualizados y necesitan testigos mundanos y espirituales al mismo tiempo.

Desde esa espiritualidad martirial y profética, en un mundo en pecado y empobrecido, cobran nueva fuerza los viejos tópicos de la espiritualidad: el desprecio del mundo, atestiguado por la persecución y el testimonio de fe; el “solo Dios basta” que lleva a la crítica antiidolátrica; el “valle de lágrimas” que lleva al

compromiso por la justicia; el vivir en el mundo sin ser del mundo, que no genera la *fuga mundi*, sino el compromiso transformador contra las estructuras del pecado; el *ora et labora* que genera la santidad en el compromiso temporal; el contemplativo en la acción que descubre a Dios en los que trabajan por la paz y la justicia; el *contemplata aliis tradere* que genera una oración desde la vida y que siempre retorna a ella.

Los viejos temas de la espiritualidad cobran un nuevo significado contextual en una Iglesia en estado de misión, perseguida por su denuncia del pecado del mundo, comprometida con la causa de los pobres y de los marginados por la sociedad, y representada por esa ingente multitud de cristianos de todo estado y condición, laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas que testimonian la fecundidad del Evangelio y la presencia del Dios encarnado en la historia. Surge así un nuevo sujeto referente de la espiritualidad, el laicado, un nuevo estilo, mundanal, unas prácticas renovadas, desde el compromiso y la militancia en el mundo, un nuevo canon preferente de santidad, que combina mística y política.

La espiritualidad tradicional sirve como interpelación y referencia, es una plataforma de identidad y, al mismo tiempo, una llamada a la creatividad. Se trata de ser fieles en espíritu, pero no en la letra; de asumir la tradición mantenida por la vida religiosa y de continuarla en evolución creativa. El pasado y la tradición no pueden ser un lastre que bloquea la creatividad eclesial del presente, cayendo así en el fundamentalismo, sino una marca de identidad y un testimonio de la presencia del Espíritu en el pasado que es el que tiene que abrir los caminos del presente.

El que teme a lo nuevo es que no se fía del Espíritu renovador y creador, que sopla donde y como quiere, vivificando las viejas estructuras del pasado. También desconfía de la libertad del hombre que es un ser volcado al futuro, por tanto a la novedad, sin subordinarse ni al orden natural ni al determinismo histórico del pasado. Hoy es más difícil creer en el hombre que en el mismo Dios, pero es el Dios trinitario el que sigue apostando por el hombre, el que llama a la fraternidad y a la filiación desde una vida con Espíritu. La espiritualidad nos enseña a vivir cristianamente nuestras relaciones humanas, a comprometernos con la vida intramundana sin perder el horizonte de lo sobrenatural. Ya no es el eremita, aislado del mundo, el paradigma de perfección sino el comprometido con los otros, inserto en los problemas de la sociedad y de la Iglesia y que sabe asumirlos desde su condición cristiana que es al mismo tiempo su ser humano. Es la hora de una espiritualidad laical, comprometida y mundanal.

(De la revista *BOLETIN DE ESPIRITUALIDAD PROVINCIA MEXICANA* S.J. -Centro Ignaciano de Espiritualidad, Lope de Vega 265, 44100 Guadalajara, Jal México- Vol 7 N°28, marzo 1992 pp.35-43)

"Los apóstoles recorrieron el mundo, pasaron hambre y sed, trabajaron con sus manos; pero hoy, ¿quiénes de nosotros pasan hambre alguna vez por causa de la palabra de Dios?; ¿quiénes de nuestros maestros viven del trabajo de sus manos y predicán gratuitamente para no poner obstáculos al Evangelio?"). (SAN JUAN CRISOSTOMO, In I Cor., hom (PG 61,52).

"Que el obispo no se eleve por encima de los pobres. Que use de un alimento y bebida viles y moderados (...) y no sea amigo de la buena carne" (Constituciones Apostólicas, lib II, cap. 5, núms. 1-2).

"El obispo tendrá poder sobre los bienes de la Iglesia a fin de hacer la distribución a los indigentes con bastante prudencia y en temor de Dios. El tomará su parte según sus necesidades y también los hermanos que gozan de su hospitalidad, de modo que no les falte, según lo que dice el Apóstol: "Teniendo con qué alimentarnos y vestirnos, nos contentamos (1 Tim 6,8). Si no se contenta con eso y se sirve de los bienes para sus asuntos personales (...) rendirá cuenta ante el concilio de la Provincia". (Concilio de Antioquía, año 341, canon 25).

"Los bienes eclesiásticos deben servir para uso de los pobres (...) Si la necesidad es urgente, sería una preocupación inútil y desordenada guardar los bienes para más tarde. Lo prueba el Señor: "No os preocupéis del mañana". (SANTO TOMAS DE AQUINO, Suma Teológica, 2-2, q. 185, a. 7)